"Aún mi cuerpo aloja una lanza de los peces": troca e predação no noroeste amazônico

"Aún mi cuerpo aloja una lanza de los peces": exchange and predation in the Northwestern Amazon

Geraldo Andrello

REFERÊNCIA

Cayón, Luis. 2013. *Pienso, luego creo : la teoria makuna del mundo.* Bogotá : Instituto Colombiano de Antropologia y Historia. 464 pp.

NOTA DO EDITOR

Recebido em 30/4/2017 Aprovado em 7/11/2017

1 *Pienso, luego creo : la teoria makuna del mundo*, ganhador do Prêmio Nacional de Antropologia de 2012 na Colômbia e publicado em 2013 pelo Instituto Colombiano de Antropologia e História (ICANH), consiste em uma versão pouco modificada da tese de doutorado de mesmo título defendida por Luis Cayón na Universidade de Brasília em 2010. O longo caminho que levou a este livro merece atenção especial, pois, iniciado em 1995, quando o autor pela primeira vez viajou ao Rio Apapóris para conhecer os Makuna, envolveu outros vários encontros, tão fortuitos quanto significativos, na floresta e em Bogotá. Desses encontros e do intenso trabalho etnográfico, resultou primeiro a tese apresentada no Brasil e depois o livro publicado na Colômbia, uma excepcional monografia cuja densidade e variedade dos materiais explorados faz dela referência obrigatória para os etnólogos que vêm se dedicando aos estudos dos povos indígenas do noroeste amazônico. Antes, portanto, de explorar o formato e conteúdo

gerais desse trabalho, que se erguem sobre uma articulação fascinante entre os temas da pessoa, do espaço e do xamanismo, vale uma atenção especial ao contexto no qual ele se originou.

2 Mais ao final, destacarei certos pontos que fazem da etnografia makuna uma presença marcante nos debates da etnologia contemporânea : aqueles referentes às relações entre humanos e não humanos, entre troca e predação e entre o animismo e o perspectivismo ameríndio. Espero com isso elaborar aqui um comentário que faça jus a esse livro admirável, cuja riqueza etnográfica é notável também nos momentos em que o autor dá mostras do forte impacto emocional que o contato com outro pensamento lhe haveria de causar – em seus termos, com o Pensamento ; nos termos makuna, com o *ketioka*. Reitero, portanto, que este livro é essencial para os especialistas na área etnográfica em que se situa, e certamente inspirador para estudantes que estão a se preparar para o campo na Amazônia ou alhures.

3 O grau de profundidade etnográfica alcançado em *Pienso, luego creo* é, sem dúvida alguma, um dos aspectos mais notáveis do livro. Consciente disso, Cayón afirma que é com essa “lente de aumento” que irá repassar vários pontos dos debates etnológicos que correm hoje em dia. Essa lente começou a ser polida, com efeito, por meio de uma colaboração *sui generis* entre índios e antropólogos, que veio como que por acaso a se configurar em Bogotá em 1998, ainda quando o autor tratava de redigir sua monografia de fim de curso – já sobre os Makuna (Cayón, 2002). Refiro-me ao encontro simultâneo, narrado logo no começo do livro, com Kaj Arhem, pioneiro da etnografia makuna que chegava à Colômbia para um ano na Universidad de los Andes, e Maximiliano Garcia, um jovem professor makuna residente havia alguns anos em Bogotá. Esse encontro ensejou um projeto coletivo e participativo de pesquisa, sugestivamente denominado Makuna Conversations, que resultaria no compêndio *Etnografia makuna*, publicado em 2004, tendo como autores Kaj Arhem, Cayón, Gladys Angulo e o próprio Maximiliano Garcia.

4 Trata-se de uma impressionante compilação de textos sobre cosmologia, rituais e mitologia, associados a um escrutínio dos conhecimentos makuna sobre o ambiente. Ressalta da leitura desse volume o caráter especializado do conhecimento entre os Makuna – e demais grupos tukano ocidentais –, dada a ênfase do projeto em uma série de entrevistas e coleta de textos orais entre pessoas mais velhas e reputadas grandes conhecedoras de sua cultura. Em várias partes de seu próprio livro, Cayón faz menção ao grande impacto de todo este projeto sobre o jovem makuna Maximiliano. Segundo ele, a estadia durante longo período em Bogotá, o contato intenso com o mundo dos brancos levou Maxi a retomar (ou a desenvolver) um vívido interesse pelos conhecimentos de seu povo, apropriando-se paulatinamente dos procedimentos dos antropólogos (entrevistas, gravadores etc.) para compor um acervo próprio de saberes mítico-rituais. Com tudo isso, Maxi retornou ao Rio Pira-Paraná para se tornar um jovem promissor “dono de maloca” no coração do território tradicional makuna. Desse modo, reuniu condições únicas : pertencente a um clã makuna de alta hierarquia, viria a acrescentar à sua posição de origem uma longa experiência entre os brancos e seu templo do saber, a universidade. Tais circunstâncias ganham expressão no próprio volume *Etnografia makuna*, no qual o conhecimento deste povo aparece como um grande

corpus canônico de saberes, cujo aprendizado e domínio resultam de longos anos de preparação corporal e aprendizado mental.

5 Seria interessante, em outra ocasião, cotejar o caráter geral desse volume (com mais de 500 páginas de textos transcritos e traduzidos da língua makuna) com o recente *A queda do céu*, de Davi Yanomami e Bruce Albert. Arriscando um palpite, eu diria que, para além das enormes diferenças entre os Yanomami e os Makuna, as circunstâncias de contato e produção desses manuscritos determinaram, em certa medida, suas formas distintas. Davi Yanomami, como se sabe, notabilizou-se na defesa de seu povo em um contexto de catástrofe, o da invasão garimpeira iniciada nos anos 1980, que devastou várias partes da região e levou epidemias e morte a milhares de yanomamis. Suas viagens pela Europa e pelos Estados Unidos em campanhas a favor dos Yanomami permitiram alargar seu conhecimento do modo de vida dos brancos, bem como conhecer o quanto de desperdício e depredação ele implica. O metal, colocado das profundezas da terra pelo demiurgo Omama, continua sendo explorado por eles. Apenas dormindo como um machado caído no chão, os brancos, para Davi Yanomami, não sabem sonhar com os Xapire e, assim, não podem ver o iminente desastre a que parecem estar fadados. O mais grave é que podem arrastar com eles outros povos, como os Yanomami.

6 A parceria com o antropólogo Bruce Albert na produção de *A queda do céu* é um alerta, um recado enviado aos brancos clamando por sensatez. Em *Etnografia makuna*, o intento parece distinto. Aqui, o esforço se concentra em mostrar a extensão, a variedade e a complexidade de um conhecimento arcano, historicamente desvalorizado por comerciantes *caucheros*, mais interessados nos braços indígenas, e condenado por missionários, interessados em suas almas. Se entre os Yanomami há, por certo, muitos jovens ainda hoje a experimentar o intenso processo de aprendizagem que Davi Kopenawa narra em seu livro, entre os povos Tukano, entre os quais os Makuna se inserem, vigora uma apreensão generalizada quanto à continuidade e às possibilidades de transmissão desses saberes, uma vez que aqueles que chegaram a conhecer a vida ritual e o cotidiano das antigas malocas são poucos hoje em dia. Se entre os Yanomani *A queda do céu* é um experimento único, entre os povos Tukano, tanto no Brasil quanto na Colômbia, assistimos há cerca de duas décadas a um verdadeiro *boom* editorial de escritos indígenas, frutos em geral da iniciativa de pessoas mais jovens interessadas em registrar as falas de seus avós.

7 Há fatores e motivações variados em jogo nesse processo recente (Andrello, 2010 ; Hugh-Jones, 2010), mas sem dúvida alguma esse movimento é parte importante do crescimento e da renovação a que a etnografia no noroeste amazônico vem assistindo há alguns anos. Isto é, a pesquisa antropológica vem encontrando novas condições de realização e novos problemas a tratar na medida em que passa a se haver com o próprio interesse indígena em proceder ao registro de seus conhecimentos. O caso de Cayón não parece ter sido diferente, e aqui assistimos à formação de uma verdadeira equipe de trabalho, composta por antropólogos com experiência prévia entre os Makuna e vários narradores ; os dois lados conectados por um jovem professor makuna com uma biografia particular. Como insiste Cayón em várias partes de seu livro, tratou-se de uma "etnografia compartida", que foi a base fundamental de *Pienso, luego creo*.

8 Ao retornar ao território makuna na fase de sua pesquisa para o doutorado, Cayón encontrou Maxi em sua nova maloca. Assim, o trabalho de campo do autor nesta nova fase de pesquisa foi marcado, a meu ver, por uma circunstância especial : configurava-

se a possibilidade de observar em ato, por assim dizer, tudo aquilo que fora antes registrado em teoria ; todo um conjunto de conhecimentos longa e pacientemente documentado em gabinete dava-se a ver em sua forma ritual e pragmática de expressão. Sem dúvida alguma, uma circunstância da qual o autor soube retirar as melhores consequências. Em campo, essa importante fase preliminar da pesquisa viria a ser complementada por um intenso trabalho de registro da toponímia do território makuna, uma tarefa para a qual Cayón veio a ser recrutado pelos próprios Makuna em razão da necessidade de dispor de mapas detalhados do território para negociar com o Estado colombiano os termos e os recursos necessários para a implantação de planos de manejo de recursos naturais – os *planes de vida*, documento que é a base do relacionamento entre os "resguardos indígenas" e o Estado na Colômbia. O alcance e a profundidade etnográfica do livro resultam, pois, sem a menor sombra de dúvida, dessas diferentes formas e momentos de colaboração.

9 Todas essas circunstâncias vieram a permitir dar conta com êxito da decisão do autor, ainda ao final do curso de graduação, de realizar pesquisas com um dos grupos da família linguística tukano da Amazônia colombiana. Essa decisão se deveu, em boa medida, à enorme influência de Reichel-Dolmatoff na formação e institucionalização da antropologia nesse país e, em especial, ao interesse de explorar e testar o modelo de equilíbrio energético proposto por esse autor a partir de pesquisas pioneiras entre os Desana – outro dos grupos de língua tukano da fronteira Brasil-Colômbia. Como se lê logo na Introdução (:38-39), adotando uma perspectiva mais ampla, o estudo terminará por se afastar das conclusões do decano da antropologia colombiana e de sua conhecida fórmula da "cosmologia como análise ecológica" : em resumo, a ocorrência entre os povos tukanos de uma concepção de intercâmbio energético entre homens e animais de soma zero, no qual tabus alimentares e sexuais, bem como proibições de caça e pesca em certas épocas e lugares, garantem o equilíbrio ecológico. A ideia básica é que haveria um fluxo de energias finito entre sociedade e natureza, de maneira que noções de doença e morte como roubo de almas praticado por seres espirituais das matas e das águas, como o pai ou a mãe dos animais e dos peixes, constituiriam reparações pelos excessos humanos (Reichel-Dolmatoff, 1971, 1976). Desse modo, tabus alimentares e sexuais atenderiam à necessidade de regular atividades de caça e pesca, bem como promover controle demográfico, mantendo uma taxa balanceada de uso de recursos naturais.

10 O livro de Cayón, por sua vez, irá seguir por caminho distinto : aquele que aponta para uma teoria etnográfica acerca desses intercâmbios, isto é, uma teoria propriamente makuna que atesta, segundo ele, uma inseparabilidade entre os ciclos do cosmos e as atividades sociais e rituais. A palavra-chave aqui seria "codependência", umcomplexoconjuntoderelaçõesentrehumanosenãohumanos mediadas por xamãs e irredutíveis a qualquer conceito de adaptação ecológica. Ou seja, não obstante as explícitas diferenças teóricas de abordagem, não deixa de haver certo grau de convergência entre o modelo que Reichel-Dolmatoff propôs para a cosmologia tukano e as interpretações que serão sugeridas por Cayón.

11 Nesse sentido, Cayón segue os passos de seu antecessor na etnografia makuna, o já mencionado antropólogo sueco Kaj Arhem, autor de uma monografia pioneira sobre parentesco (Arhem, 1981), que em trabalhos posteriores tentou deslindar aquilo que chama de "ecosofia makuna", um conjunto de ideias que corresponde a "una actitud moralmente cargada hacia la naturaleza que guía y informa sus prácticas de manejo de

recursos" (Arhem, 1993 :109). Sabidamente, essa atitude moral veio a ser qualificada por meio da retomada do velho conceito de animismo por Descola (2005), bem como pela proposição do conceito de perspectivismo multinaturalista por Viveiros de Castro (2002), ambos tendo lançado mão do trabalho de Arhem em suas primeiras elaborações (ver também Arhem, 1996), e em particular do modelo de cadeia trófica que este autor extraiu da cosmologia makuna : todos os seres se apreendem e se enxergam, como gente (*masã*), veem seus predadores como jaguar (*yai*) e veem suas presas como peixe, o alimento por excelência (*wai*). Este esquema corresponde não exclusivamente ao ponto de vista humano, mas também ao do jaguar e ao do peixe, de modo que, da perspectiva do jaguar, os seres humanos são vistos como peixe, *wai* ; e da ótica dos peixes os seres humanos são vistos como jaguar, *yai*. Mas o que mais importa é que todos os três veem a si mesmos como pessoas – possuem em seus próprios domínios malocas, rituais, instrumentos culturais, parentesco, clãs etc., portanto, corpos-almas antropomórficos. Sendo assim, as relações entre humanos e animais devem pautar-se pelos mesmos critérios que governam preferencialmente as relações humanas, isto é, uma reciprocidade balanceada, de modo que a caça, ou a pesca, para além de certo padrão – em particular, nos rituais coletivos que demandam uma quantidade inusual de comida –, supõem uma contrapartida na forma de ofertas de tabaco ou coca aos donos ou mestres espirituais dos animais.

12 Cayón toma tal formulação como ponto de partida para explorar, a meu ver, quais seriam as condições que permitem a todos, justamente, uma autoapreensão como gente – e isso levará a um extenso escrutínio dos elementos comuns, entre objetos e substâncias, com os quais corpos (e almas) humanos e não humanos são produzidos. Perseguindo um aprofundamento em uma cosmologia exemplarmente caracterizada como animista e/ou perspectivista, buscará apontar aquilo que, de seu próprio ponto de vista, escapa a essas teorias. Assim, sugere que o esquema da cadeia trófica seria apenas "una formulación conceptual que caracteriza y se centra en una parte de las relaciones interespecificas, justamente en las relaciones alimentícias entre espécies, ya que no tienen cuenta los intercambios de reciprocidad entre grupos sociales" (:295). A ênfase será posta, portanto, nas relações de troca, sugerindo-se em certo sentido que a relação entre presa e predador – central no âmbito do perspectivismo multinaturalista – seria secundária no contexto das relações interespecíficas, cedendo lugar, entre os Makuna, às relações de negociação entre o xamã humano e os donos espirituais dos animais. Em resumo, tal como se passa no contexto das relações intra-humanas, a chave relacional básica seria uma relação "entre malocas", já que todos os animais possuem casas em pontos específicos da floresta ou dos rios, que são visitadas pelos xamãs para, via de regra, propor a seus moradores animais um intercâmbio de vitalidades (*usi wasoare*).

13 O aporte de um novo e extenso conjunto de dados sobre o tema é talvez uma das principais contribuições do livro. Como veremos mais adiante, a noção de pessoa makuna que emerge da descrição de Cayón aponta para uma complexa articulação de corpos e almas, para sua irredutível interdeterminação, absolutamente rebelde à dicotomia aparência-essência, ou exterior-interior. O tema da pessoa permitirá também passar rapidamente pelo tema da troca *versus* predação, ao final, para verificar se tal distinção não é, ela mesma, igualmente problemática.

⁂

14 Após dois capítulos iniciais que formam um bloco histórico-sociológico (o contato e a organização social makuna), o livro apresenta uma extensa parte central, composta por quatro capítulos, na qual são entrelaçados os temas do espaço, do tempo e da pessoa. Um último capítulo irá desenvolver o tema da “cosmoprodução”, que retomará o complexo problema da natureza das unidades sociais no noroeste amazônico tratado no segundo capítulo, mas agora sob a luz do que veio sendo explorado nos quatro capítulos anteriores.

15 O intento poderia ser caracterizado da seguinte maneira : mostrar que os coletivos locais, em suas diferentes ordens de magnitude – clãs ou sibs, grupos exogâmicos simples e compostos e fratrias –, antes de conformarem uma estrutura estabilizada de relações de descendência e aliança, correspondem a efeitos, por assim dizer, de ações rituais e xamânicas fundamentadas em conhecimentos especializados, por sua vez desempenhados por diferentes tipos de xamãs, benzedores, cantores e lideres políticos. Se tais unidades costumam ser tratadas usualmente como uma série de níveis consecutivos e encaixados – um conjunto de clãs forma um grupo exogâmico, e um conjunto destes forma uma fratria –, os materiais apresentados por Cayón irão reiterar que tais homologias estariam de fato a expressar uma forma geral, cuja atualização se daria sobretudo no nível do grupo local, pois é a maloca que fornece a imagem que se replica em todos esses planos. É, portanto, o grupo local de parentes agnáticos, nível cuja articulação está ao alcance imediato da ação humana, que concentra (ou deve concentrar) em si o conjunto das capacidades político-rituais e xamânicas –, sempre na forma de uma série de irmãos especialistas nos diferentes papéis imprescindíveis para viabilizar um projeto (político) ritual próprio. A replicação da mesma forma em várias escalas sugere uma relação complexa entre política e parentesco : poderíamos dizer que a política nasce do parentesco, assim como fornece as condições de sua contínua produção.[1] Mas tanto um como outro encontram seus fundamentos no xamanismo e na vida ritual, em cujo centro iremos encontrar o conceito de *ketioka*, o “Pensamento”. É a partir do terceiro capítulo que este tema passa a ser explorado.

16 *Ketioka* é, com efeito, uma expressão da língua makuna de tradução extremamente difícil. Literalmente traduzida como “palavra de curação”, ou “língua de cura”,[2] diz respeito, de modo mais amplo, a uma forma de “conhecimento-agência” xamânico, via de regra materializada em encantações sopradas com fumaça de tabaco (Buchillet, 1983, 1990 ; Hugh-Jones, 1996 ; Lolli, 2010), à qual o autor reserva o termo “Pensamento” (a partir do terceiro capítulo, sempre com maiúscula). Como mostram os capítulos seguintes, o pensamento encontra-se infuso no mundo, no espaço (conformando e distribuindo-se pela rede fluvial e seus acidentes), no tempo (constituindo as variações das estações do ciclo anual) e na pessoa (ganhando forma nas substâncias e nos objetos que compõem os corpos humanos e não humanos e suas disposições). Espaço, tempo e pessoa são, assim, indissociáveis na cosmologia makuna.

17 O modo como se deu esta configuração do universo é narrado no mito de origem da humanidade, isto é, o mundo só se torna o que é em função do propósito de originar pessoas. Não há um ambiente primeiro a ser povoado, pois suas características se constituem no próprio curso das ações dos seres do começo no sentido de fazer aparecer uma humanidade. Na primeira cena dessa narrativa, só há escuridão e fumaça, como também algum som e algum movimento, como o “bater das asas de um morcego numa caverna escura”. Aparece então *Kurikuhino*, “Anaconda mata de yuca” (anaconda mandioca, ou melhor, anaconda maniva), que flutua como um tronco ou um pau, em *Ide*

Sohe, a "porta das águas", a foz do Amazonas – ou a dos rios Negro ou Apapóris. Sua urina formou o oceano, e com seu cordão umbilical, que era o cipó caapi (ayahuasca), rodeou o mundo de então, originando o rio de leite, e assim separando as águas e as terras, e definindo um eixo para o mundo e seus movimentos. Seus braços são plantas de mandioca ; suas pernas, plantas de coca, tal como dito logo de saída, assim como os animais de caça são o seu corpo, as frutas silvestres e cultivadas, seu sangue, e o gorduroso, sua carne, como é dito mais adiante.

18 Tudo isso era pensamento, não obstante a profusão de imagens sensíveis encadeadas na narrativa. Toda a diversidade do mundo já existe virtualmente, portanto, no corpo de Anaconda Maniva, e o curso subsequente da narrativa mítica segue informando sobre suas formas de atualização, que culminará com o aparecimento de uma verdadeira humanidade – os povos de língua tukano. Antes disso, porém, Anaconda Maniva pensou em uma mulher, originando *Romikumu*, a "mulher-xamã", e em seguida em um homem, originando os quatro trovões, os *Ayawa*. Esses são, segundo Cayón, os demiurgos, pois, de seus feitos e intrigas, mundo e humanidade ganharão existência e qualidades.

19 O motivo central das desavenças entre *Romikumu* e os *Ayawa* é o controle das flautas de paxiúba, a palmeira que nasceu do corpo incinerado de Anaconda Maniva. A narrativa é extensa e cheia de detalhes, e o próprio autor dá apenas um resumo de seu enredo. Como aponta Cayón, os temas de fundo antecipados aqui dizem respeito a noções de fertilidade e regeneração, tensão entre gêneros, e unicidade e fragmentação-dispersão dos poderes originários. Em princípio, são as mulheres que sabem usar as flautas, guardando-as em sua maloca na Cachoeira Yuisi, localidade do Rio Apapóris conhecida como La Libertad ; em seguida, esses instrumentos são apropriados pelos homens, que os depositam na porta das águas. Mas a mulher-xamã conseguiu manter um desses instrumentos, ocultando-o em sua vagina, o que veio a originar a menstruação feminina. Quando novamente os trovões alcançam La Libertad, após longa jornada pelo curso dos rios desde a porta das águas, e através da qual a humanidade já dividida em povos se desloca na forma das *anacondas ancestrales*, a mulher-xamã irá lançar maldições sobre o mundo humano, instaurando a vida breve – a mortalidade – e os rumores e desentendimentos entre as pessoas. Nessa versão, assim como em várias outras das mitologias tukanos, ocorre uma inversão na passagem do mundo pré-humano ao mundo humano : se antes as mulheres controlavam as flautas, e os homens se encarregavam dos trabalhos domésticos, agora são os homens que controlam as flautas, e as mulheres, além de não poder vê-las ou tocá-las, cuidam da produção dos alimentos. Cada grupo guarda suas próprias flautas, uma parte do corpo decomposto de Anaconda Maniva e fonte de sua vitalidade.

20 Nesse processo, é o mundo todo que toma forma e ganha qualidades peculiares, de maneira que os rituais de hoje prestam-se não somente a garantir as condições para a produção de pessoas e do parentesco, mas também a "refazer o universo", proporcionando fertilidade para plantas e animais em suas épocas de reprodução. Proporcionar fertilidade, neste caso, implica um trabalho xamânico : é o Pensamento que entra em ação para suprir as cuias de fertilidade dos seres espalhadas pelo mundo com coca e tabaco em troca da comida necessária para a realização dos rituais. É a chamada *curación del mundo*, *umuari wanore*, em makuna, própria a uma época de chuvas no meio do ano, quando as frutas da mata estão maduras e as atividades de caça e pesca se reduzem. É nesta época do ano que ocorre o principal ritual realizado pelos Makuna, a iniciação masculina, amplamente conhecido na literatura como "culto do Jurupari".

Nessa ocasião, um grupo de neófitos, após um período de reclusão e jejuns sob orientação de um xamã, irá pela primeira vez ver e tocar as flautas do jurupari de seu grupo, que, ao lado dos ornamentos de plumas, compõem o equipamento ritual de uma maloca – sua "riqueza". Na iniciação, os rapazes são dotados de capacidade reprodutiva, tornando-se adultos e fazendo jus a uma esposa. Em seu livro, Cayón mostra em detalhes aquilo que outras etnografias já haviam sugerido (Andrello, 2006 ; Hugh-Jones, C., 1979 ; Hugh-Jones, S., 1979) : este ritual é como uma menarca masculina, uma contraparte do episódio mítico no qual as flautas originam a menstruação feminina.

21 Tudo isso evoca diretamente um tema marcante da etnografia do noroeste amazônico que começou a ser explorado por Stephen Hugh-Jones (1979) em seu estudo já clássico da cosmologia e iniciação entre os Barasana : o conceito de *He*, ou Jurupari. Tal conceito, que em primeiro plano se refere às flautas utilizadas na iniciação masculina, denota em sentido mais amplo o estado anterior à existência humana, o tempo dos demiurgos criadores. Isto é, diz respeito ao tempo do mito, o tempo da comunicação fluente entre os seres, mas que se mantém igualmente como uma contraparte invisível e imaterial do mundo opaco de hoje. O Pensamento seria, assim, a forma pela qual se atua nessa dimensão, afetando os elementos do mundo e as pessoas, colocando-os em relação para diferentes fins, como curar, nomear, maleficiar, proteger, reforçar, resfriar, suavizar – em suma, para agenciar transformações. Se Jurupari é um princípio geral, *ketioka*, o Pensamento, corresponde às suas expressões particulares, manifestando-se nas propriedades corpóreas de todos os existentes. No plano do Pensamento, essas propriedades interagem entre si e influenciam-se mutuamente.

22 Assim, no tempo presente, *He* ou Jurupari mantém-se como uma dimensão de virtualidade, como que colada e dando vida a tudo que há de atual, de modo que todo evento se constitui como uma forma de ação intencional neste plano. A vida ritual e a prática xamânica, bem como os efeitos obtidos com instrumentos e substâncias manipulados nesses contextos, fundamentam-se nesses pressupostos e atuam sobre a vitalidade dos seres em geral por meio da fala, da respiração-sopro (*usi*) e dos sentidos da visão e da audição combinados, o que corresponde a uma capacidade global de apreensão e cognição (*tuõiãre*) para além, e a partir, do sensível. Esse é o modo de operação do *ketioka*, o que leva o autor a aproximá-lo de noções como "ethos" ou "subjetividade" (:207). Mas, sugerindo ainda tratar-se de "una fuerza que viaja [...] comunicando a todos los poderes chamánicos existentes en el mundo" (:207), termina por defini-lo da seguinte maneira : "pensamiento-conocimiento-poder-habilidad-agencia-multiplicidad-singularidad" (:208). É nesse ponto que Cayón irá sugerir para os Makuna uma alteração da fórmula do *cogito* cartesiano, alçada a título do livro : "pienso, luego siento, existo, hago, creo" (:208) – vale lembrar, em português, "crio".

23 Disso resulta que o visível e o invisível encontram-se entrelaçados, exercendo influências recíprocas. Essa afirmação é ilustrada com o exemplo das lascas do tronco da palmeira paxiúba nascida da queima de Anaconda Maniva, que, uma vez derrubada pelos Aiawa, serviu para a confecção das flautas. Essas lascas transformaram-se em peixes, que, dessa maneira, guardam em sua composição corporal uma *lanza de yurupari* – com a qual se pode provocar, invisivelmente, malefícios nas pessoas. Nessa mesma chave, "en *ketioka*", como propõe o autor, uma pessoa pode se mostrar como uma fila de bancos. *Ketioka* refere-se, assim, a esse lado oculto dos seres, não visível à gente de hoje, cujas imagens apontam para o "segundo movimento de transformação do Pensamento" (:208). Tal movimento diz respeito à subida das anacondas pelos rios até La Libertad

mencionado acima, ponto onde deixam a forma réptil e assumem a forma humana. Eis, portanto, que, tal como se passa no caso da inversão de papéis de gênero, na passagem do mundo (e do tempo) pré-humano ao humano, os seres ganham novas aparências corporais, sem que com isso seus componentes originários se percam. Nesse sentido, a alteração da fórmula do *cogito* sugerida pelo autor poderia talvez valer-se ainda de um outro verbo, o de “transformar”, que definiria com igual ou maior precisão os processos internos à teia espaçotemporal que informa a cosmologia makuna. Pois, desde o mundo das virtualidades do jurupari ao mundo atual, tudo parece ocorrer por meio de uma transformação recíproca do então visível em invisível, e do ainda então invisível à visibilidade de hoje.

24 Nos capítulos cinco e seis (Los componentes del mundo e Personas de verdad), o tema dos componentes da pessoa – e a relação entre suas partes visíveis e invisíveis – é extensamente trabalhado. É nessa parte do livro que o autor irá descartar, justamente, a validade da dicotomia corpo-alma entre os Makuna, sugerindo uma noção de pessoa que poderia, a meu ver, ser definida simultaneamente como partível (Strathern, 1988) e distribuída (Gell, 1998). Isso porque os órgãos internos (*usi oka*, fala, vitalidade) ao corpo exterior (*ruhu*) determinam, segundo o autor, os estados dos seres e sua corporalidade específica, bem como são retirados de diferentes pontos da geografia. Ainda que nesta passagem se esteja a tratar de humanos propriamente ditos, tais formulações parecem coextensivas a todos os existentes, pois os componentes invisíveis dos corpos em geral são concebidos como ornamentos rituais, armas de guerra, pinturas corporais e outras substâncias. Por esse motivo, eu agregaria, todos estariam em condições de se apreender como gente dotada de corpos antropomorfos.

25 As trocas entre humanos e não humanos, cujo modelo geral refere-se à cadeia trófica de presas e predadores, ganha aqui um grau a mais de elaboração. Referindo-se às visitas amistosas do xamã humano às malocas dos donos dos peixes para negociar uma pescaria mais intensa, estes últimos enviam seus trabalhadores para retirar mandioca e frutas cultivadas de seus próprios roçados. E, assim, aquilo que para o pescador é peixe, para estes terá a aparência de massa de frutas e mandioca (:296). Mas talvez seja impróprio dizer aqui “aparência”, pois mandioca e fruta já faziam parte do corpo (antropomórfico) de Anaconda Maniva, o jurupari ; e se peixes se originaram das lascas da palmeira paixúba que dele se originou, então frutas e mandioca são igualmente componentes corporais desses peixes. Eis que as vitalidades correspondem a imagens que convergem para o corpo de Anaconda Maniva, e, assim, para as flautas do jurupari. Portanto, os componentes invisíveis da pessoa corresponderiam a uma objetivação da subjetividade ou agencialidade dos seres primordiais (:297 ; 302), correspondendo a coisas como líquidos, pós, amidos, venenos, objetos rituais e xamânicos, incensos, armas, partes de plantas, argilas, cores e elementos da maloca (:317), que se alojam “dentro” (*gaye*) de corpos exteriores. Trata-se, com efeito, de objetificações dos acontecimentos do tempo mítico, que, ao se marcarem nos acidentes geográficos, operam como instrumentos dos seres de hoje. Assim, as lanças que os peixes guardam em seus corpos podem demonstrar qualidades variadas, tais como “de jurupari, de tristeza da Lua, dos jaguares da inundação, do lago do dia [...]” (:299), determinando aquilo que poderíamos definir como um funcionamento dos corpos. Verifica-se assim, em tudo o que existe, uma relação fundamental entre substâncias, objetos, lugares, tempo e origem, como propõe Cayón (:301) (ver também Andrello, 2006 e S. Hugh-Jones, 2009).

26 Tais relações parecem-me originar-se diferentemente quanto a humanos e não humanos, e em certa medida poderíamos afirmar que esse fato define a própria distinção. Isto é, se quanto aos não humanos esta relação demonstra um aspecto incidental, quanto aos humanos propriamente ditos, ela é o objeto por excelência de um minucioso trabalho xamânico, cujo protótipo é o trabalho dos demiurgos do tempo mítico. No primeiro caso, os componentes que definem as disposições dos seres resultam de acontecimentos imprevistos, intrigas, desavenças ou retaliações (consequências da queima do jurupari primordial) ; no segundo, os componentes que irão permitir o aparecimento de *masã goro*, *personas de verdad*, serão obtidos ao longo da viagem das anacondas desde a porta das águas, passando por La Libertad, onde a pré-humanidade migra do meio aquático ao terrestre, até Manaitara, lugar próximo à foz do Rio Pira-Paraná no Rio Apapóris, casa e destino final de *Idehino*, anaconda-água, o "ancestral" dos Makuna.

27 Manaitara é o lugar que guarda os nomes secretos das pessoas, aqueles que se reciclam em gerações alternadas, e que com a morte da pessoa retornam a seu lugar de origem. Esses e outros pontos da rede fluvial, em cujas cabeceiras está o centro do mundo, no território tradicional makuna, são casas subaquáticas, em geral situadas em corredeiras espetaculares, onde a pré-humanidade irá adquirir paulatinamente vitalidade, sempre na forma daquilo que acima chamei de instrumentos – seguindo, na verdade, alguns interlocutores tukanos, que costumam empregar para os objetos e substâncias retirados dessas casas a expressão em português "objetos de vida e transformação". A jornada de origem da humanidade replica-se nos procedimentos xamânicos referentes ao parto, à nominação e à iniciação, como mostra Cayón (:325ss), isto é, nos processos rituais de composição e recomposição da pessoa, cujo intuito é garantir a um Makuna suas defesas internas e externas (*hoatuti, kunigaye*), sua capacidade de adquirir conhecimentos (*gamowito*) e, como suporte disso tudo, seus bancos de pensamento – o assento do pensamento que sustenta os demais componentes (:345).

28 Como constatará Cayón (:349), os componentes da pessoa, apesar de invisíveis, "tienen una referencia material", que em situações rituais coletivas ganham visibilidade em pinturas corporais e adornos. Ao mesmo tempo, esses componentes inscreveriam a pessoa no cosmos, assim como o cosmos na pessoa (:353). Isso tudo sugere, a meu ver, que, remontando às imagens do tempo mítico, a força-fala *ketioka* na qual se manejam esses instrumentos opera uma espécie de condensação entre o sujeito e o objeto do pensamento, isto é, parece pôr em suspenso a separação entre as coisas e as ideias acerca das coisas, entre o pensamento e aquilo que é pensado, entre referente e símbolo, ou entre significante e significado. Uma suspensão, em suma, que desfaz em definitivo a separação precária entre corpo e alma. Assim, não me parece fortuito que alguns de meus interlocutores tukanos não forneçam, em geral, uma palavra de sua língua que corresponda àquilo que chamamos de alma. Fazendo alusão à respiração e à fala, costumam dizer que a alma é um segundo corpo, como que um corpo oculto dentro do corpo exterior. Acerca desse corpo, discorrem lançando mão de imagens de bancos, cuias com suportes, cigarros e assim por diante. Instrumentos do pensar e do agir ; ações e disposições corporais, vitalidades continuamente intercambiadas ; talvez "símbolos que representam a si mesmos", na instigante formulação de Roy Wagner (1981).

29 Símbolos, enfim, com o poder de projetar uma imagem da pessoa sobre outros. Esse ponto fica patente quando Cayón aponta que as pessoas devem cuidar de manter-se

invisíveis para os seres potencialmente agressivos (:324). Como fazê-lo ? Eis aí a razão que explica toda uma série de dietas e resguardos a serem observados em momentos específicos do ciclo de vida (período pós-parto, menstruação), bem como a evitação mais generalizada de alimentos fritos ou assados, cuja gordura e odor impregnam os componentes interiores, em certo sentido exteriorizando-os e tornando a pessoa perceptível e vulnerável a ataques de seres perigosos e predadores ; que o farão com as armas próprias a seus corpos. Através desses meios é que, no contexto das interações entre humanos e não humanos, se cuida de minimizar a agência dos demais seres do mundo sobre a vida humana. O próprio autor menciona um diagnóstico makuna para seus cálculos renais nesses termos : "aún my cuerpo aloja una lanza de los peces" (:317), resultado do consumo de alimentos mal curados em suas primeiras estadias em campo.

30 Esses fatos autorizam, a meu ver, nuançar a interpretação que Cayón propõe em várias passagens acerca de uma homologia entre as formas de relacionamento entre humanos e entre humanos e não humanos. De acordo com o autor, como já assinalei no início, a reciprocidade é a chave básica que opera nesses dois contextos relacionais. E mais, tal como elaborado no último capítulo ("Cosmoprodução"), o processo de constituição e reprodução de unidades sociais em diferentes escalas implicaria um *manejo del mundo* :[3] ao mesmo tempo que é preciso assegurar esposas e, eventualmente, especialidades xamânicas junto a outros coletivos humanos, é imprescindível promover um "empréstimo de vitalidades" (:417) com coletivos não humanos para dar vida à maloca. Além disso, de acordo com Cayón, com os não humanos haveria uma relação similar àquela entre humanos, porém "mais arraigada y profunda ; tan profunda, que la guerra no es una possibilidad" (:414). Não obstante, situações não desejadas estão sempre a assombrar o andamento desejado das coisas.

31 Como já foi mencionado mais acima, ao empreender caçadas ou pescarias mais intensas nas ocasiões rituais, os moradores de uma maloca dependem do xamã, que se encarrega de visitar as malocas animais vizinhas e oferecer coca e tabaco a seus donos. Ao aceitar essas substâncias, aparentemente as mesmas que o doador oferece a seus congêneres humanos, o dono animal concorda em ceder massa de mandioca ou de frutas cultivadas de seus próprios roçados. Mas aquilo que para o dono animal é um alimento vegetal, para o caçador humano são corpos animais dessubjetivados, por assim dizer – já despojados de seus componentes danosos (*hunirise*). A caça que se deixa abater, ou o peixe que se deixa pescar, apresenta assim valores distintos de acordo com o que veem cada termo da transação.

32 Aparentemente, porém, nem sempre essas negociações são bem-sucedidas, pois um dono animal pode não se mostrar interessado no intercâmbio, como também parece não ser raro que um caçador ou pescador obtenha suas presas em lugares indevidos. Nesses casos, a vida humana está em risco, e uma doença ou morte eventual significam vingança animal, como sempre. A vingança animal é roubo do princípio vital, de modo que a alma humana levada converte-se em parafernália ritual da maloca animal afetada, restituindo-lhe desse modo a parcela perdida de vitalidade. Ou seja, a reciprocidade nesse contexto é, sem dúvida, um fim desejado, mas parece constituir-se sobretudo como o objeto de um esforço de persuasão deliberado exercido pelo polo humano da relação. Em suma, pode-se especular se, sob um disfarce de simetria, não haveria uma assimetria oculta de fundo.

33 Ameuver, a interpretaçãode Cayónacercadetaisrelaçõesseguea argumentação elaborada por Phillipe Descola em *Par dela nature et culture* sobre o que chama de "ecologia das

relações” (2005 :423ss). Muito esquematicamente, este autor define dois grandes conjuntos de relações verificáveis nas interações entre humanos e não humanos – o intento, como se sabe, é o de isolar as formas preponderantes em cada uma das quatro ontologias esboçadas (naturalismo, animismo, totemismo e analogismo). O primeiro conjunto é composto por três relações de caráter reversível e equistatutário (dom, troca e predação), e o segundo, por relações de caráter irreversível e hierárquico (produção, proteção e transmissão). Para o autor, esses tipos em geral se combinam e criam situação complexas, mas haveria sempre alguma dominância de um deles. Em um capítulo seguinte, Descola lança mão de um trabalho anterior de Cayón (2002) para indicar um exemplo de troca e reciprocidade no interior da ontologia animista (os povos Tukano do Uaupés), em cujo interior as relações de predação tendem a preponderar – o exemplo destacado são os povos Jívaro, estudados pelo próprio Descola. Em seu novo livro, Cayón alinha-se, a meu ver, a esses argumentos, proporcionando uma nova série de dados a reforçá-los. Não é meu intento refutar o argumento, mas gostaria de concluir apontando para alguns pontos polêmicos que essa discussão suscita e que ainda aguardam tratamento mais detido.

34 Segundo Descola, a reciprocidade consiste em um atributo das relações de troca simétrica que difere crucialmente daquilo que define o dom e a predação, casos de relações essencialmente assimétricas. No dom, a assimetria é positiva, pois a uma dádiva oferecida com desapego não corresponde necessariamente um ato de retribuição (subtrai-se aqui a obrigação da retribuição, tal como postulada por Mauss no ensaio sobre a dádiva ao lado das obrigações de dar e receber). No caso da predação, a assimetria é negativa, pois esta se constitui como um meio paradoxal, segundo o autor, de incorporar a alteridade mais profunda mantendo-se fiel ao si mesmo – sem os corpos, a identidade ou os pontos de vista do outro, o eu restaria incompleto ; daí a importância dos temas da guerra e do xamanismo entre vários povos amazônicos, entre os quais a caça, da perspectiva das presas, seria uma forma da guerra. Nesses termos, e como aventei acima, o caso makuna demonstra uma complexidade tal que torna problemática uma solução unívoca ou classificatória. Pois a troca recíproca, nos termos de Descola, consiste em duas “transferências invertidas ligadas de forma intrínseca, cada uma resultando de uma obrigação que encontra sua razão de ser na outra”. O autor prossegue caracterizando o fenômeno como uma “totalidade fechada”, “uma combinação de duas operações elementares em espelho” (Descola, 2005 :430-431). O sentido da operação é, portanto, praticamente contratual.

35 Oponto, ameuver, éque, seguindoasdescriçõesde Cayón, pareceproblemático isolar a troca makuna entre humanos e não humanos de seus aspectos de dom e predação, uma vez que essas situações sugerem que o que se pratica ali é um dom para induzir um interlocutor não humano a uma ação recíproca, mas que pode, precisamente, ocorrer ou não – operação, portanto, cheia de riscos. Aqui, dons são dirigidos à prevenção de atos predatórios, e generosidade e interesse são faces da mesma moeda, de modo que se torna extremamente difícil discernir qual modo prepondera sobre o outro. No limite, esta discussão ambientada entre os Makuna talvez esteja a apontar para um problema teórico de cunho mais profundo : o da inseparabilidade virtual entre dom e predação.

36 No mais, as diferenças de perspectiva em jogo que aparecem na negociação makuna entre xamã e donos animais resistem, a meu ver, a um enquadramento na chave proposta por Descola – as duas operações em espelho em uma totalidade fechada. Como saber se se trata mesmo de troca se aquilo que é trocado aparece sob aparências

distintas para os termos trocadores ? Ainda que coca e tabaco, os alimentos dos demiurgos e da gente do começo, possam ser de mesma natureza para humanos e não humanos, o mesmo não se passa com sua contrapartida ; que, como vimos, é alimento vegetal para uns e corpos animais para outros. Nesse caso, parece sempre restar um resíduo irredutível à noção de reciprocidade no contexto dessas transações, pois algo permanece irreconciliável neste confronto de perspectivas. Quanto a perspectivas divergentes, Cayón irá afirmar que, embora não invalidando os postulados mais radicais do perspectivismo multinaturalista, aquilo que se passa entre os Makuna não diria respeito a uma batalha para definir quem ocupa a posição de humanidade (:410), já que ali sempre se tem em conta, simultaneamente, as duas perspectivas.

37 Em resumo, minha única dúvida aqui diz respeito a esse *simultaneamente*, que parece ser a condição da reciprocidade e, assim, do caráter contratual que tudo isso evoca. Porém, aqui, algo que é negociado em certa ocasião só é entregue mais tarde, o primeiro momento envolvendo um ato do Pensamento, uma comunicação xamânica, já o segundo envolvendo caçadores, pescadores e suas presas. Um pequeno hiato temporal faz aí uma diferença enorme : o que primeiro aparece como uma diferença interna – o xamã que transita entre perspectivas – cede lugar a uma diferença externa entre o humano e o animal. Uma troca, portanto, muito particular, que, em atos sucessivos, ao confundir distingue e vice-versa. Nas palavras de Eduardo Viveiros de Castro, não aquela troca que sustenta uma concepção troquista do *socius*, mas "um movimento perpétuo de dupla captura, onde os parceiros comutam (contra-alienam) perspectivas invisíveis mediante a circulação de coisas visíveis" ; para este autor é, portanto, o roubo que realiza a "síntese disjuntiva imediata dos três momentos" do dar, do receber e do retribuir (Viveiros de Castro, 2015 :193). Em suma, caso não se trate de predação, é de suspeitar que alguma extração deve fazer parte do assim chamado *manejo del mundo*, bem como os riscos temporários ou permanentes que enseja.

38 Para finalizar, quero anotar que uma segunda impressão do livro de Cayón já está a caminho, a aparecer ainda em 2017. Em novo prólogo para esta reedição, o autor comenta as reações que seu trabalho vem estimulando e, tendo tido a oportunidade de conhecer os pontos que vim discutindo acima através de uma versão preliminar do presente ensaio, dedicou-se generosamente a comentá-los nesse novo escrito. Nesse excerto, abre-se, a meu ver, um novo ângulo de apreensão das relações entre humanos e não humanos, ativada por ocasião da realização de rituais e do grande consumo de comida que acarretam. Com efeito, uma informação veio a ser acrescentada ao quadro : a negociação xamânica com os donos animais não se encerra com a troca dos alimentos espirituais (coca, tabaco) oferecidos pelo xamã pela caça liberada por seus donos (de seu próprio ponto de vista, massa de mandioca). Ficamos sabendo agora que a esta segue-se outra troca, pois, ao receber os visitantes em sua própria maloca para a realização do ritual, o grupo do xamã irá oferecer comida e receber, como contrapartida imediata, "bailes", isto é, danças e cantos com as quais os visitantes enchem a maloca dos anfitriões de alegria e satisfação. E ainda mais : os especialistas (*bayá*) que conduzem essas performances deverão fazê-lo simultânea e espiritualmente na maloca do dono animal que forneceu comida para a ocasião, alegrando a estes igualmente. Esse terceiro ato, se apropriadamente efetuado, viria a fechar o processo, pois ao obter comida para a festa o primeiro polo humano envolvido ficaria, de fato, ainda em débito com o polo animal. E só poderá atender esse compromisso por meio do segundo polo humano, isto é, os visitantes que entrarão no circuito fornecendo alegria a ambas as malocas, a dos humanos congregados e a dos não humanos coparticipantes,

por assim dizer, no evento. Performances e comida seriam, assim, os itens que de fato circulam, promovendo alegria e vitalidade entre todos os envolvidos. Em balanço conclusivo, sugere Cayón, “el baile es la clave de las relaciones y no la predación ni la reciprocidad; al final, no hay mejor forma de capturar el alma del otro que bailando, no hay mejor forma de regalar el alma que bailando”.

39 Se o entendo bem, Cayón está a sugerir um olhar mais detido sobre os bailes ou festas de troca, seja nas várias modalidades que documentou entre os Makuna, seja, penso eu, nos frequentes *dabucuris* (termo genérico da língua geral) que se realizam nas comunidades mutiétnicas situadas no lado brasileiro do noroeste amazônico. Quanto a isso, estou plenamente de acordo. A meu ver, esta é a via pela qual uma outra forma relacional poderá vir a ser apreendida, e na qual troca e predação, entre humanos e entre humanos e não humanos, cederão o espaço a outra dinâmica. Dessa outra chave virtual, a noção de *manejo del mundo* sairá possivelmente transformada, pois já não se tratará de uma gestão exercida pelo polo humano sobre o não humano, e sim de algo como uma mútua constituição, uma coimplicação – dupla captura cosmopolítica, em suma, para falar como Isabelle Stengers (2011). Seja qual for esta forma, *Pienso, luego creo*, pelo extenso material etnográfico ali apresentado, será referência obrigatória.

BIBLIOGRAFIA

ANDRELLO, Geraldo. 2006. *Cidade do índio : transformações e cotidiano em Iauaretê*. São Paulo : Editora UNESP/ISA/NuTI.

______. 2010. “Falas, objetos e corpos : autores indígenas no Rio Negro”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 73 :5-26.

______. 2016 no prelo. “Nomes, posições e (contra)hierarquia : coletivos em transformação no Rio Negro”. *Ilha. Revista de Antropologia Social*, 18(2).

ARHEM, Kaj. 1981. *Makuna social organization: a study in descent, alliance and the formation of corporate groups in the North-west Amazon*. Stockholm: Almqvist and Wiksell International.

______. 1993. “Ecosofia Makuna”. In: F. Correa (ed.). *La selva humanizada*. Santafé de Bogotá: CEREC. pp. 109-126.

______. 1996. “Cosmic food web: human-nature relatedness in the Northwest Amazon”. In P. Descola and G. Pálsson (eds.). *Nature and society: anthropological perspectives.* London and New York: Routledge. pp. 185-204.

ARHEM, Kaj; CAYÓN, Luis; ANGULO, Gladys; GARCIA, Maximiliano. 2004. *Etnografia makuna : tradiciones, relatos y saberes de la gente de água*. Bogotá : Acta Universitatis Gothenburgensis & Instituto Colombiano de Antropologia e História (ICANH).

BUCHILLET, Dominique. 1983. *Maladie et mémoire des origines chez les Desana du Uaupés : conceptions de la maladie et de la thérapeutique d’une société amazonienne*. Tese de doutorado, Université de Paris-X Nanterre.

______. 1990. "Los poderes del hablar : terapia y agresión chamaníca entre los índios Desana del Vaupes brasilero". In E. Basso & J. Sherzer (eds.). *Las culturas nativas a traves de su discurso*. Quito : Abya-Yala/MCAL, Coleção 500 anos.

CABALZAR, Aloisio (Org.). 2010. *Manejo do mundo : conhecimentos e práticas dos povos indígenas do Rio Negro, Noroeste amazônico*. São Paulo : Instituto Socioambiental ; São Gabriel da Cachoeira : Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro.

CAYÓN, Luis. 2002. *En las aguas de yururuparí : cosmologia y chamanismo makuna*. Bogotá : Uniandes.

DESCOLA, Phillipe. 2005. *Par-delà nature et culture*. Paris : Gallimard, Bibliothèque des Sciences Humaines.

GELL, Alfred. 1998. *Art and agency*. Oxford: Oxford University Press.

HUGH JONES, Christine. 1979. *From the Milk River: spatial and temporal processes in North-West Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press.

HUGH JONES, Stephen. 1979. *The palm and the pleiades: initiation and cosmology in North-West Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press.

______. 1996. "Shamans, prophets, priests and pastors". In N. Thomas & C. Humphrey (eds.). *Shamanism, history, and the state*. Ann Arbor: University of Michigan Press. pp. 32-75.

______. 2009. "Fabricated body: objects and Ancestors in Northwet Amazon". In F. Santos-Granero (ed.). *Occult life of things: Native Amazonian theories of materiality and personhood*. Tucson The University of Arizona Press. pp. 33-59.

______. 2010. "Entre l'image et l'écrit : la politique tukano de patrimonialisation en Amazonie". *Cahiers des Amériques Latine*, 63-64 :195-227.

LOLLI, Pedro. 2010. *As redes de trocas rituais dos Yuhupdeh no Igarapé Castanha, através dos benzimentos e das flautas Jurupari*. Tese de Doutorado, USP.

REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo. 1971. *Amazonian Cosmos: the sexual and religious symbolism of the Tukano Indians*. Chicago: University of Chicago Press.

______. 1976. "Cosmology as ecological analysis: a view from the rainforest". *Man*, 11(3):307-318.

STENGERS, Isabelle. 2011. "The course of tolerance". In: ______. *Comopolitics II*. Mineapolis, London: University of Minnesota Press.

STRATHERN, Marilyn. 1988. *The gender of the gift: problems with women and problems with society in Melanesia*. Berkeley/Los Angeles/London : University of California Press.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2002. "Perspectivismo e multinaturalismo na Amazônia indígena". In : ______. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo : Cosac

& Naify.

______. 2015. *Metafísicas canibais : elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Cosac & Naify.

WAGNER, Roy. 1981. *The invention of culture*. Chicago: The University of Chicago Press.

NOTAS

1. Localizados nos dois lados da fronteira Brasil-Colômbia, nos rios Uaupés, Tiquié, Papuri, Apapóris, Pira-Paraná e outros afluentes, os povos da família tukano oriental seriam os

seguintes : Tukano, Desana, Pira-Tapuia, Tarinao (ex-Arawak), Tuyuka, Arapasso, Miriti-Tapuia, Wanano, Cubeo, Carapanã, Yuruti, Bará, Barasana, Eduria, Tatuyo, Makuna, Letuama, Taiwano e talvez alguns mais. A organização social desses povos é marcada, como é bem documentado, pelos seguintes “traços” : descendência patrilinear, clãs ordenados hierarquicamente de acordo com a ordem de surgimento e nascimento de seus ancestrais e exogamia linguística (porém, nem sempre). Conformam, assim, um grande sistema de trocas matrimoniais e rituais, mas de feição muito heterogênea, tendo em vista a distribuição variável dos clãs de um mesmo grupo exogâmico inclusivo pelo território. Verifica-se, desse modo, a ocorrência de muitos nexos sub-regionais, formados pela intensidade maior ou menor de alianças matrimoniais. Essas formações sub-regionais associam-se a narrativas mais ou menos antigas, algumas remontando ao tempo mítico, outras ao contato histórico com os brancos, que dão conta de aproximações e afastamentos, fusões e fissões de unidades em diferentes escalas. Tais fenômenos, por sua vez, articulam-se por meio de deslocamentos espaciais que ocorrem, via de regra, ao longo dos cursos dos rios – e por vezes pela passagem de uma sub-bacia a outra. Esta situação complexa torna extremamente difícil a tarefa de diagnosticar a composição atual de um dado grupo, como já advertia Christine Hugh-Jones nos anos de 1970 (Hugh-Jones, C., 1979). Para uma hipótese acerca da lógica de formação de grupos na região, bem como da cristalização dos atuais etnônimos que registram tal processo em uma escala regional, ver Andrello (2016, no prelo).

2. *Curación*, nos trabalhos em espanhol, corresponde ao “benzimento”, nos trabalhos em português. A adoção desses termos de uso corrente pelos antropólogos se deve ao fato de que vêm sendo adotados pelos índios em ambos os lados da fronteira.

3. Esta expressão se generalizou na região nos últimos anos, em ambos os lados da fronteira. Sua popularidade provavelmente associa-se às alianças em curso no Brasil e na Colômbia entre organizações indígenas e ambientalistas. A expressão é, por exemplo, título de uma monografia sobre os Yukuna publicada pela Fundación Tropembos da Colômbia já nos anos 1990 (Van der Hamen, 1992) e de uma coletânea mais recente publicada pelo ISA e pela Foirn (Cabalzar, 2010).

AUTORES

GERALDO ANDRELLO

Geraldo Andrello é professor associado no Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar). Mestre e doutor em antropologia pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), desenvolve pesquisas entre os povos Tukano e Tariano do Rio Uaupés há vinte anos. É autor do livro *Cidade do* índio *: transformações e cotidiano em Iauaretê* (Editora da Unesp, 2006). Contato : andrello.geraldo[at]gmail.com